

EXPRESSÃO NÔMADE EM FRANCISCO AYALA, EXILADO NAS AMÉRICAS

Isabel Jasinski (UFPR)¹

Resumo: Na segunda metade do século XX, os movimentos de exílio propuseram novas questões a respeito do ser, das relações simbólicas e da expressão do desapego, vinculadas a uma oscilação dos supostos da identidade. A experiência do exílio desdobrou-se em uma percepção nômade que favoreceu o intercâmbio em função de uma inteligência da multiplicidade. Essa condição constituiu um imaginário relacionado à impermanência das coisas como se procurará analisar a partir de alguns contos de Francisco Ayala produzidos nas Américas.

Palavras-chave: exílio; nomadismo; Francisco Ayala.

Introdução

Numa entrevista para *El país*, em 2005, Francisco Ayala comentou que foi obrigado a abandonar pelo menos duas vezes sua biblioteca, composta por obras raras ou autografadas por escritores conhecidos, em função da urgência da fuga. Os livros salvos na Espanha, antes do exílio, foram guardados em caixas e acabaram perdidos durante a Guerra Civil. Os livros deixados em um sótão de Buenos Aires se perderam numa inundação. Conclui dizendo que, em consequência da instabilidade de sua condição naqueles anos, aprendeu a ter somente aqueles livros imprescindíveis, que poderia carregar quando tivesse a necessidade de fugir de novo.

Essa experiência relatada trivialmente pelo autor é característica de uma relação com as coisas que já não se guia pela acumulação, mas pelo gasto e pelo desapego. Esse fato revela um sentido de perda que contraria a contabilização das posses, definindo uma situação paradoxal numa sociedade pautada pela ideologia econômica e pelo desenvolvimento tecnológico, que defende a acumulação positiva

¹ Professora adjunto de Literaturas de Língua Espanhola da graduação e pós-graduação do Curso de Letras da Universidade Federal do Paraná. E-mail: belisabel.kisa@gmail.com.

como conseqüência da democratização e da globalização, conforme se pode concluir a partir de várias análises sobre a experiência do exílio publicadas em *Archipiélago*, em especial os estudos de Maximo Cacciari, Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben (1996). A situação de Francisco Ayala é emblemática desse período e facilmente indica aspectos comuns a outras experiências de desterro como, por exemplo, Samuel Beckett, Thomas Mann, James Joyce, Juan Ramón Jiménez, Rafael Alberti, Max Aub, Julio Cortázar, Augusto Roa Bastos, entre outros.

Chegando exilado em 1939 no continente latino-americano, gradualmente Francisco Ayala entrou em contato com a diversidade cultural americana, tendo iniciado sua trajetória na Argentina, passou pelo Brasil, por Porto Rico e pelos Estados Unidos, onde conviveu com os maiores contrastes culturais em relação a sua origem. Isso forçosamente abriu seu pensamento para o multiculturalismo, diversificando suas referências e seu conhecimento de mundo. Na última etapa do exílio, teve condições de viajar como turista pela Europa e retornar aos poucos ao seu país natal.

A princípio, seu sentido de tempo se pautou pelo momento presente, a sensação de instantaneidade e fluidez, o desejo do imediato, traduzido de diferentes maneiras pelas imagens ou palavras, o consumo, o turismo, a moda ou a comunicação. Por todos esses âmbitos deambulou o interesse sociológico de Francisco Ayala, que se manifestou em sua obra ficcional através do caráter provisório e precário das coisas, e da acentuação da fugacidade do tempo. Essas duas características permitem pensar sobre a produção intelectual desse escritor exilado articulada aos determinantes modernistas, porém antecipando percepções de uma sociedade em mudança, que aqui são avaliados sob a ótica do nomadismo.

Sobre o exílio

As experiências proporcionadas pelo êxodo em massa da Europa para as Américas na primeira metade do século XX se relacionaram a um fenômeno cultural muito amplo, segundo Javier Krauel, que correspondeu à passagem de uma estrutura social e cultural modernista e elitista a uma formação em massa da sociedade: transformação de uma cultura letrada, sustentada pela dimensão pública da razão e pela consistência do conhecimento, para uma cultura da imagem, de massas e populista (Krauel 2006: 135). A cultura intelectual na Espanha se desenvolvia nos centros editoriais de Madri e Barcelona, até que a ditadura franquista fechou as fronteiras do país e da livre expressão, impossibilitando sua comunicação com o exterior. Aqueles que conseguiram transpô-las se mantiveram inscritos nos movimentos mundiais da rede literária.

O exílio, num contexto histórico muito particular, e a viagem, na atualidade, estabeleceram uma nova relação com o espaço e o outro, relacionado ao que Marc Augé chamou de “supermodernidade” (Augé 1994: 73), por proporcionar novas experiências e vivências de solidão surgidas da proliferação do “trânsito”, que estabelecem o vínculo do indivíduo com o não-lugar pela mediação das palavras e

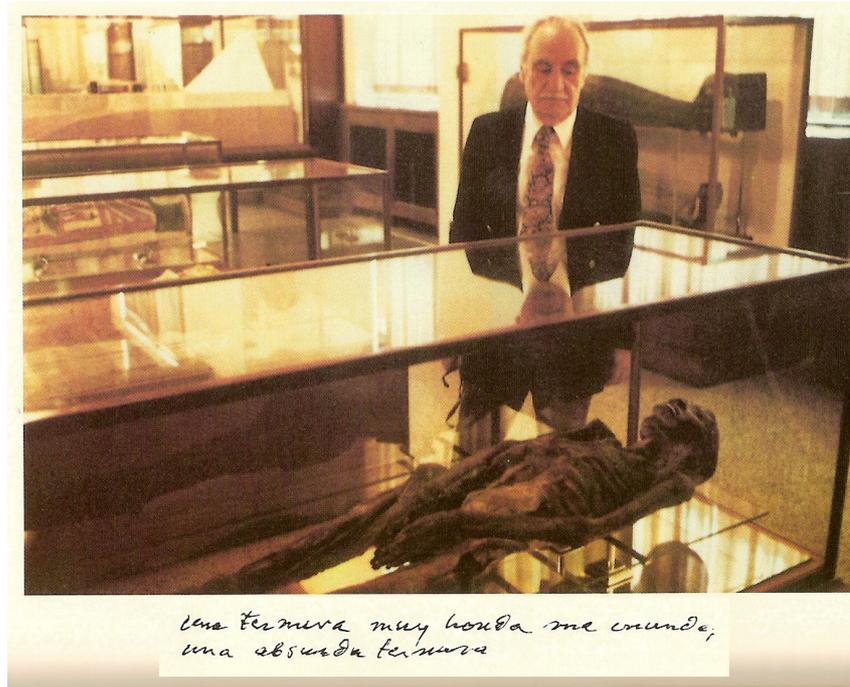
dos textos ou das imagens. Esse aspecto oferece uma perspectiva de interpretação para o conto “El ángel de Bernini, mi ángel”, publicado por Francisco Ayala em *El jardín de las delicias* (primeira edição de 1971), cujo protagonista está de passagem por Roma e se refere à escultura de Bernini, exposta na Ponte de Sant’Angelo sobre o rio Tíber, para resgatar a recordação de um amor perdido.

Para Augé, os representantes da modernidade, entre os quais podemos incluir Ayala, anteciparam certos aspectos da “supermodernidade” tal como ele conceitua, porque já encarnavam situações, como o exílio, por exemplo, que passaram a ser um bem comum pouco depois (Augé 1994: 99). O exílio, essa experiência paradoxal de solidão e “mundialidade”, permitiu a Ayala projetar a noção de estar “em casa” à comunidade de fala e cultura hispânica, preservando um sentido universalista, além das fronteiras nacionais, como modo de sobrevivência de seus valores humanistas. Atualmente, a “casa” é o mundo todo e, como aponta Augé, a tensão entre pensamento universal (comunitário, ocidental ou hispânico) e pensamento da territorialidade se manifesta em escala mundial, porque pelo menos uma grande parte da população vive fora de seu território. Nas metrópoles atuais todos somos um pouco estrangeiros, observou Michel Maffesoli: já não há lugar para a ideia de centro, por outro lado se fortalece a ideia de marginalidade, de minorias, dos excluídos (Maffesoli 2001: 133).

Talvez essa seja a ponte afetiva entre o narrador de “Sin literatura” (o autor ou uma imagem dele, como se vê na foto de Francisco Ayala no museu, que acompanha o texto de *El jardín de las delicias*) e a múmia de mulher jovem, exposta no Museu Oriental da Universidade de Chicago, cujo distanciamento ganha dimensão de eternidade e universalidade, em comparação à transitoriedade do narrador .

Não posso deixar de contemplar o corpo dessa mulher que viveu há vinte e sete séculos. Uma ternura profunda me inunda, uma ternura absurda. Faz vinte e sete séculos que essa mulher viveu, e eu agora sinto uma emoção diante do seu corpo, um pesar, como se me encontrasse de repente na presença de alguém que acaba de morrer em plena juventude. Não é reverência o que sinto, não é respeito arqueológico, nem temor, nem nada do tipo: é uma ternura insensata que quase me leva à beira das lágrimas. (Falar de um misterioso reencontro através dos tempos soaria a literatura, já sei. Por isso, basta). (Ayala 1999: 211, 212)²

² No puedo dejar de contemplar el cuerpo de esta mujer que vivió hace veintisiete siglos. Una ternura muy honda me inunda, una absurda ternura. Veintisiete siglos hace que vivió esta mujer, y yo ahora siento ante su cuerpo una emoción, una pena, como si me encontrara de pronto en presencia de alguien que acaba de morir en plena juventud. No es reverencia lo que siento, no es respeto arqueológico, ni temor, ni nada por el estilo: es una ternura insensata que casi me lleva al borde de las lágrimas. (Hablar de un misterioso reencuentro a través de los tiempos sonaría a literatura, bien lo sé. Basta, pues. (Ayala 1999: 211, 212). As citações dos contos de Francisco Ayala são traduzidas pelo autor desse artigo.



O mistério da múmia é inacessível ao narrador, ela é estrangeira ao seu tempo, porém uma dimensão global da humanidade, própria da visão estoica, de mundo oferece a possibilidade de integração da sua estranheza, ao relativizar a referência material do espaço, da identidade, da história, adequada à “abertura que a vivência do exílio traz” (Said 2003: 55). Defensor da abertura das inter-relações culturais, Edward Said discorda da postura separatista tanto quanto da visão exclusivista adotada por muitos exilados, principalmente no campo da literatura. A “mundialidade” defendida por Said se relaciona à “globalidade” de Michel Maffesoli, exposta em *Sobre o nomadismo* (2001), no entanto se aplica à “reintegração das obras literárias ao corpo da cultura humana”, separadas das leituras limitadoras, particularistas e institucionalizadas, não diretamente às relações sociais e opções políticas. Contrariamente a Said, José Luis Abellán, ao tratar do tema do exílio espanhol de 1939 num artigo publicado na revista *Archipiélago* (“La revista *España peregrina* como paradigma del exílio español de 1939”, 1996), considera que o exilado procurou a recuperação do centro, em busca de afirmar uma centralidade dos valores (Abellán 1996: 121). A concepção cristã do exílio como condição original do ser humano, que subjaz ao pensamento de Abellán, definiu a vida como um caminho para a recuperação do paraíso perdido: no caminho, constrói-se o “encontro” como uma nova categoria existencial.

A figura do “encontro” foi a bandeira de muitos hispanistas ao longo do século XX; esse tema foi frequente também para Ayala em seus contos, como “El as de bastos” e “Encuentro”, publicados em *Historia de macacos* (1ª edição em espanhol, 1953), principalmente como meio de estabelecer diferenças entre os personagens, por exemplo, entre Nelly e o “Boneca”, ele bem sucedido empresário, ela, uma mulher alquebrada pelos sofrimentos da vida. Por isso, o “encontro”, na obra desse autor

exilado, descentraliza e desestabiliza, como meio de avaliar criticamente o passado e as diversas histórias de vida. No entanto, ele pensa essa diferença no sentido universalista do ser humano, segundo a qual o indivíduo sustenta o pensamento e a ação, e não pode ser homogeneizado pela massificação.

Ao contrário da postura integradora de muitos exilados espanhóis, a partir dos anos 1950 na América Latina, adotou-se o fundamento centralizador nacionalista com o objetivo de reivindicar seu lugar como parte diferenciada da cultura ocidental: a identidade *criolla* (em castelhano, remete aos descendentes dos primeiros colonizadores, que defenderam o discurso americanista durante as independências, mas também pode ser metáfora do “espírito” nacional dos países hispânicos das Américas), centralista e separatista, que se constituiria sobre a noção de diversidade, procurou explorar um modo americano de ser universal. A chegada dos exilados espanhóis, porém, contribuiu de alguma maneira a uma re-apropriação da cultura centro-européia e do pensamento ocidental, que acentuou um sentido de pertencimento, mas também uma autonomia de pensamento. Esses exilados deram entrada a campos desconhecidos de pesquisa, como a psicanálise e a sociologia – esta última, particularmente no caso de Argentina, por intermédio de Francisco Ayala –, que ampliaram o horizonte de conhecimento dos intelectuais hispano-americanos, introduzindo informações sobre o que se estava discutindo fora do continente e inscrevendo-os no processo global de mudança de paradigmas.

Modos de relação: fronteiras ou confins

O exílio corresponde a um fato histórico-social, no contexto em que se situa Francisco Ayala, correspondente ao êxodo europeu da primeira metade do século XX para as Américas. Sua práxis, em um contexto periférico para muitos escritores, tende ou a uma integração desses exilados ao novo meio social, no caso do autor espanhol, que vê o exílio como *direito* do indivíduo, ou à nostalgia do retorno que não chega, que Claudio Guillén chamou de “ovidiana” (guillén 1998: 36), segundo a qual o exílio é uma *pena*. O nomadismo se apresenta como contrapartida à idéia de exílio, nesse caso, porque relativiza o sentido de origem – ainda que a perspectiva estoica, equivalente à primeira práxis do exílio mencionada acima, favoreça a abertura nômade. Esse conceito, em voga principalmente no contexto do pensamento francófono da segunda metade do século XX, abrangendo tanto a filosofia, como a sociologia, a história e a literatura, se constitui no escopo de análise da narrativa de Francisco Ayala como aspecto simbólico para o entendimento da mudança de perspectiva sobre a realidade, que dinamizou a passagem para uma nova prática da modernidade, na qual predomina a temporalidade do presente, questionando tanto o predomínio do passado sobre nossas ações, como o desejo de eternidade.

Entre tantos exemplos dessa característica na obra do escritor, este fragmento de “Una mañana en Sicilia”, conto que está acompanhado da foto de um templo romano, é bastante evidente.

As pessoas desta região costumam tirar a fotografia de noivos entre as colunas dóricas do templo? Deste modo querem fixar para sempre o momento da sua sorte, encerrá-lo no monumento pétreo? Sem dúvida. E sendo assim, esses últimos fieis se entregam ao deus ignoto e põem nele suas esperanças de felicidade eterna, como talvez seus pais e seus avôs fizessem antes. / Ao cruzarmos o grupo, Carmen os cumprimenta: *Auguri, auguri*. E eles respondem agradecendo melancolicamente como se, cansados, estivessem acatando um ritual em cuja eficácia não crêem muito. / (Mas eu, por acaso não estou designando também agora este meu momento à folha efêmera de um diário? (Ayala 1999: 167)³

Este episódio faz refletir sobre quais predeterminações o ser humano baseia suas ações para construir seu presente. Já não há segurança de que as coisas perdurem, nem mesmo a palavra escrita, como prometia o ideal burguês. Frente a isso, uma nova disposição das relações entre as pessoas deve propiciar a realização de outro “projeto de ser”, que não conclui nunca e que facilita a articulação da multiplicidade numa nova sociedade, não a repetição de modelos. A característica marcante dessa nova sociedade é o movimento nômade que atravessa fronteiras, é fecundado pelas influências que encontra e que também semeia por onde passa, contrariando qualquer tendência à estagnação.

A realidade móvel do intercâmbio corresponde a uma dinâmica do desprendimento que depõe contra a institucionalização, as certezas e os conformismos, fundando um sentido de nomadismo construtivo. Para Michel Maffesoli, a disparada nômade começa como uma linha de fuga “diante de um mundo que se acaba” com a perda da confiança nos valores estabelecidos (Maffesoli 2001: 59). Esse mundo destruído é simbolicamente representado pelo corpo da múmia de “Sin literatura” (Ayala 1999): um dia jovem e vivo, ao estar morto torna-se objeto e garante seu espaço no museu, depoimento da suscetibilidade do tempo à revelia do acúmulo de conhecimento. A visão de um mundo em ruínas, tal como representado pelo anjo de Paul Klee analisado por Walter Benjamin em “Teses sobre filosofia da história” (Benjamin 1991), é essencialmente traumática, gerando tensões e conflitos graves, e produzindo a sensação de esvaziamento do ser.

Tal percepção, experimentada e expressada por Ayala, propõe não haver centralidade possível na experiência do exílio, porque não se pode recuperar o que foi. A ideia de nomadismo se adapta melhor para o novo sentimento dessa experiência que dissolve as fronteiras da origem e não predetermina nenhuma

³ ¿Acostumbran las gentes de esta comarca sacarse el retrato de novios entre las columnas dóricas del templo? ¿Quieren de este modo fijar para siempre el momento de su dicha, encerrarlo en el pétreo monumento? Sin duda. Y siendo así, estos últimos fieles se encomiendan al dios ignoto y ponen en él sus esperanzas de felicidad eterna, como quizá ya lo hicieron antes sus padres y sus abuelos. / Al cruzarnos con el grupo, Carmen les saluda: *Auguri, auguri*. Y ellos contestan dando las gracias melancólicamente como si, cansados, estuvieran cumpliendo un rito en cuya eficacia no creen demasiado. / (Pero yo mismo, ¿acaso no estoy consignando ahora también este momento mío a la hoja efímera de un diario?) (Ayala 1999: 167).

trajetória no mapa, pois vive o devir do tempo e do espaço. Nesse sentido, o “encontro” preserva o próprio, enquanto “estar de passagem” impede estabelecer uma identidade, só permite um processo de inflexão da *ipseidad*, conforme observa Raul Antelo ao pensar sobre os “sujeitos em trânsito” (Antelo 2003: 01): o crítico acentua o conceito de “passagem” como uma ficção, um aspecto, um espelho, uma imagem, neutralizando as oposições binárias e recuperando a articulação anagramática da linguagem e da arte.

Através do vidro, o narrador de “Sin literatura” (Ayala 1999) se vê refletido de passagem no corpo da múmia, esse “encontro” inconcebível é mais viável do que considera o autor. Por outro lado, o “espelho trincado”, motivo recorrente em *El jardín de las delicias* (Ayala 1999), denuncia a impossibilidade do encontro, oferecendo uma imagem fraturada do eu, do mesmo modo como as imagens reproduzidas que compõem o livro apresentam um recorte da realidade.

Por que, me diz (você me perguntou um dia; e me perguntava com tal acento dolorido!), por que estão desaparecendo do mundo as coisas belas que o embelezavam antes? Você me perguntou evocando a atmosfera daquele soneto onde Rubén Darío incita: ‘em invernais horas, olhai a Carolina...’ (...) / Já não existem coisas bonitas? Sim, minha querida, sim existem: estão sempre aí, mas, entrevistas, a gente consegue tocá-las com dificuldade. São uma sombra que se dissipa. / Você lembrou a felicidade íntima do soneto (‘entro sem fazer ruído, deixo meu casaco cinza’), seus objetos preciosos: gato de angorá, porcelana chinesa; para mim, o soneto me trouxe à memória esse espelho que te presenteei no verão passado com tanto prazer porque era uma coisa bonita, inclusive sabendo que nunca iríamos aparecer juntos no seu cristal. / E agora, um ano depois, você me diz aflita que faz dias encontrou trincado o espelho, dentro do seu envoltório ainda. (Ayala 1999: 191, 192)⁴

O sentimento decadentista do tempo que flui é ironicamente representado pela imagem do espelho quebrado ainda dentro do invólucro, a desilusão amorosa se revela na confirmação cética da instabilidade das relações humanas. A imagem narrada no conto de Ayala implica uma ressignificação do eu em relação ao outro,

⁴ ¿Por qué, dime (me preguntaste un día; y ¿con qué acento dolorido me lo preguntabas!), por qué van desapareciendo del mundo las cosas bellas que tanto lo adornaban antes? Me lo has preguntado evocando la atmósfera de aquel soneto en que Rubén Darío exhorta: ‘En invernales horas, mirad a Carolina...’ (...) / ¿Que no quedan ya cosas hermosas? Sí, querida mía, sí quedan: están ahí siempre, pero, entrevistas, apenas alcanza uno a tocarlas. Son una sombra que se disipa. / Tú habías recordado la felicidad íntima del soneto (‘entro sin hacer ruido, deixo mi abrigo gris’), sus objetos preciosos: gato de Angora, porcelana china; y a mí el soneto me trajo a la memoria ese espejo que el verano pasado te regalé con tanto placer porque era una cosa bonita, aun sabiendo que nunca habremos de asomarnos juntos a su cristal. / Y ahora, un año después, me dices afligida que hace días encontraste trizado el espejo, dentro de su envoltorio todavía. (Ayala 1999: 191, 192)

não mais imóvel, porém dinâmico, que se projeta sobre a fronteira interpessoal como “limem”, umbral, passagem, não como “limite”. Antelo (2005) propõe a ideia de “confim” como um conceito articulador do que nos supera e excede, que não pode ser apropriado, um espaço onde não sobrevivem os referentes modernistas dos “grandes relatos”, como a autonomia, a nação, a subjetividade soberana ou o amor possessivo. Nesse espaço do “entrelugar”, relacionado ao pensamento da “margem”, emergem as imagens ausentes, fruto de contato, impressão ou molde, que deixam somente uma marca, um traço, um sinal, matéria das leituras anagramáticas que testemunham a passagem a uma “estética do presente”, segundo Antelo, constituída sobre uma dinâmica accidental do sentido. Esse movimento não tem uma direção determinada, mas pensa igualmente o dentro e o fora, o antes e o depois, o fato e a interpretação, segundo um parâmetro reversível característico do “pensamento do confim” (Antelo 2005: 40). O “confim” nega ser limitado por um valor inequívoco e unívoco, afirma Antelo, permitindo o contato de aspectos antes restritos a campos diferenciados do conhecimento. O “pensamento do confim” define uma contrapartida à República Mundial das Letras, pois quebra suas leis e certezas. Dentro dessa perspectiva teórica, traçar uma fronteira seria um ato de ficção e perseguir um centro, uma forma de possibilitar a “eliminação”, o desvio e o “delírio”.

Favorável ao “pensamento do centro”, conforme já se pode verificar, Abellán considera que o nomadismo e o exílio se converteram em arquétipos da existência humana e categorias filosóficas da sua natureza, porque representam a imagem da vida como algo abandonado num mundo caótico, uma experiência radical que condiciona a peregrinação do ser humano na Terra (Abellán 1996: 120). Ao contrário dele, o entendimento de nomadismo proposto por Michel Maffesoli e outros estudiosos (Gilles Deleuze, Félix Guattari, 1995; Vilém Flusser, 2007; Paul Zumthor, 2005), é positivo, mas não salvacionista. Para eles, o desterro oferece uma vivência enriquecedora que, por outro lado, favorece o desprendimento de postulados tradicionais e a libertação de preconceitos, de modo a possibilitar uma abertura que facilita a inclusão.

Sobre o nomadismo

Atualmente, o nomadismo propõe o surgimento de novas territorialidades e de outra subjetividade, segundo categorias de expressão renovadas. Num sentido histórico, representou um papel fundacional para a relação do ser humano com o mundo desde a pré-história, conforme analisa Jacques Attali (2003). No entanto, a fixação da propriedade e o estabelecimento de uma ordem social sustentada na separação entre dominação e trabalho, determinaram seu fim, segundo Adorno e Horkheimer (1985: 28). Em consequência, “nomadismo” e “Estado” se contrapõem como motores sociais diferentes.

Deleuze e Guattari entendem que o Estado representou o modelo do livro e do pensamento no ocidente, o *logos*, o sujeito, a transcendência da ideia, o conceito, a

república dos espíritos, o homem legislador, “é pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem” (Deleuze; Guattari 1995: 36). Para os autores, o nomadismo inventa uma “máquina de guerra” contra o Estado, sem estabelecer um novo modelo, mas produzindo um agenciamento que realimenta o movimento, desencadeando multiplicidades. Em consequência, recupera um elemento instituidor, “pregnante”, diz Maffesoli, uma aventura original que alivia o peso do que está instituído (Maffesoli 2001: 40). O nomadismo faz parte da estrutura da natureza humana como um impulso original, que testemunha a passagem inexorável do tempo e das coisas. Corresponde a uma sensibilidade ecológica mais do que a uma concepção econômica do mundo. Fortalece a potência da vida e o dinamismo da experiência reunidos no intercâmbio com o outro e com o mundo que, para o nômade, relaciona-se à impermanência de tudo.

Ao efetuar a passagem, ao transplantar os limites desprezando as fronteiras, o nômade atinge um dinamismo e uma espontaneidade que o fazem viver algo concretamente universal, que Maffesoli denomina “valores humanistas” (Maffesoli 2001: 70), que desconstrói dogmas e modelos, nações e ideologias. Essa tendência é contrária a uma visão teleológica, orientada a um objetivo predeterminado segundo uma perspectiva soteriológica, ou aos preceitos da filosofia da história hegeliana, porque ambas se fundamentam na idéia de progressão linear do tempo. De outra perspectiva, o nomadismo pretende associar o sentido temporal ao espacial, numa correspondência relativa que debilita os elementos instituídos, estáveis, previsíveis a favor do risco. A imagem irônica do anjo de pedra de “El querubín difunto” (Ayala 1999) é exemplo dessa percepção, pois assume as formas de uma caveira, na imagem fixada pela câmara fotográfica do narrador, insinuando os traços de um menino morto.

Na galeria do Palácio Fonseca onde estamos hospedados também habitam alguns querubins. E hoje, quando subíamos a escada, observamos que a corrosão, ao atacar a branda pedra rosada, transformou em buracos negros a boca, o nariz e os olhos de um deles, dando ao anjinho bochechudo a aparência espectral de uma caveira. Você, então, tirou uma foto dele, que é como o retrato desesperado do menino morto, antes do seu enterro. (Ayala 1999: 183)⁵

⁵ También en la galería del palacio Fonseca donde nosotros estamos alojados habitan algunos querubines. Y hoy, cuando subíamos la escalera, hemos observado que la corrosión, al atacar la blanda piedra rosada, ha convertido en agujeros negros la boca, la nariz y los ojos de uno de ellos, prestando al mofletado angelote la apariencia espectral de una calavera. Tú, entonces, le has sacado una fotografía, que es como el retrato desesperado al niño muerto, antes de su entierro. (Ayala 1999: 183)



Y hoy, cuando subíamos
la escalera, hemos observado
que la corrosión, al atacar
la blanda piedra rosada,
ha convertido en agujeros
negros la boca, la nariz,
y los ojos de uno de ellos;
prestando al momento
angelote la apariencia
espectral de una calavera.
Tú, entonces, te has sacado
una fotografía, que es como
el retrato desesperado al
niño muerto, antes de su
entierro.

Assim como o querubim defunto, a imagem do passado que desaparece a cada presente, fazendo-se irreconhecível, como apontou Benjamin, também se aplica à percepção nômade (Benjamin 1991: 156). A memória passa a ser imediata porque a vida já não favorece o cultivo no campo da tradição, pois ela se compõe de fragmentos dos diversos momentos que passam a formar um mosaico referencial sempre em processo de elaboração, nunca concluído. Esse movimento se efetiva na diversificação de valores após fragmentação do mundo pós-moderno, estabelecendo a busca do prazer no presente e a insatisfação frente ao estabelecido. O contraste entre o prazer e a obrigação, entre o consumo do passageiro e a estabilidade da tradição pode ser exemplificado em Ayala pelo conto “En la Sixtina” (Ayala 1999).

Claro, só podíamos ver o teto e o alto mural do Juízo levantando a nossa sobre o pélagos de cabeças em que nos achávamos imersos. Nos levava a corrente que visitava Roma de todas as partes, e se amontoava nas portas do Vaticano, e se apertava pelos corredores do museu, e lutava para entrar na Sistina, e aí levantava o olhar avidamente para a cena presidida pelo Salvador do gênero humano. Mas, essa multidão que o olhava sabia de verdade o que desejava, o que talvez temesse? Sobre todos nós, como sobre os mortos que despertam de sua tumba para convocá-los ao juízo, se precipitam das alturas, soprando suas mudas trompetas, os terríveis querubins do lado esquerdo enquanto à direita, com suas orelhas de burro, Caronte recrutava eternamente os condenados para o inferno. Abaixo, circulando com dificuldade pelo solo da capela, se oprimiam – e nós dois entre eles – os turistas de pernas peludas, as carecas manchadas tostadas do sol, ou adolescentes espinhentos, velhas já embalsamadas, e aquelas opulentas valquírias de minisaia, pés sórdidos e esplêndidas tranças loiras que devoravam sanduíches e se chamavam gritando (Ayala 1999: 186, 187)⁶

O nomadismo consiste em vivenciar identidades múltiplas e, muitas vezes, contraditórias. Essa multiplicidade, para Claudio Guillén (1998), está vinculada a polaridades e não a oposições. Portanto, ela não deseja substituir a unicidade estática, porque o que marca essa nova dinâmica é o movimento de oscilação próprio do “devir”, sem determinar um paradigma puro (Guillén 1998: 426). Tal movimento é contínuo e pontuado por conjunções, disjunções e justaposições que participam de uma complexidade irreduzível a qualquer substância, ou ainda à multiplicidade que a alimenta. Guillén não fala de nomadismo, mas sugere uma “inteligência da multiplicidade” como uma nova percepção das relações coletivas e individuais, que atinge uma dimensão epistemológica e uma libertação holística, como defende por sua vez Maffesoli.

O nomadismo inaugura o movimento de um tempo renovado, forjando uma maneira diferenciada de ver o mundo. Está na origem da sociedade e do pensamento, testemunhando um paradoxo fundacional: de que não há instituído

⁶ Por supuesto, sólo el techo y el alto mural del Juicio podíamos ver levantando la nuestra sobre el piélagos de cabezas en que nos hallábamos inmersos. Nos llevaba la corriente que desde todas partes concurría a Roma, y se apiñaba en las puertas del Vaticano, y se estrujaba por los pasillos del museo, y pugnaba por ingresar en la Sixtina, y ahí alzaba la mirada ávidamente hacia la escena presidida por el Salvador del género humano. Pero ¿sabía de veras esa multitud lo que miraba, lo que anhelaba, lo que quizá temía? Sobre todos nosotros, como sobre los muertos a quienes despiertan de su tumba para convocarlos al juicio, se precipitan desde la altura, soplando sus mudas trompetas, los terribles querubines del lado izquierdo mientras a la derecha, con sus orejas de burro, reclutaba eternamente Carón a los condenados para el infierno. Abajo, circulando con dificultad por el suelo de la capilla, se apretujaban – y nosotros dos entre ellos – los turistas de piernas peludas, las calvas pecosas tostadas del sol, o adolescentes granujientos, viejas ya embalsamadas, y aquellas opulentas valquirias de minifalda, pies roñosos y espléndidas trenzas rubias que devoraban sandwiches y se llamaban a gritos. (Ayala 1999: 186, 187)

sem instituidor, nem estática sem dinâmica, e o território só é possível mediante sua negação.

Considerações finais

A condição do exílio, pela potencialização da abertura, efetuada com a mudança de perspectiva sobre sua realidade, proporcionou a Francisco Ayala (com a permanência instável em diferentes países e culturas, sempre aberta a possíveis mudanças) a constituição de uma autonomia nômade que conduziu à retomada da prática literária e ao afastamento da reflexão historicista da sociologia.

No campo literário, apresentou uma tendência a ajustar sua perspectiva narrativa de acordo com o protagonista que está de passagem, sempre observando, deslocado. São inúmeros os contos que adotam este foco literário, principalmente aqueles publicados ao longo da década de sessenta, reunidos na obra *El jardín de las delicias* em 1971, como “San Silvestre”, “El ángel de Bernini, mi ángel”, “Un regreso a la Venecia de Proust”, “En la Sixtina”, “Lake Michigan”, e outros. Como exilado primeiro, como viajante depois: o autor leu o mundo da perspectiva do estrangeiro, seus personagens são projeções dessas leituras.

O nomadismo fortalece as forças da vida e o dinamismo da experiência na passagem inexorável do tempo e das coisas. São dois fatores fundamentais para compreender a obra de Ayala, vida e experiência. Isso se dá principalmente no intercâmbio com o outro e com o mundo que, para o nômade, relaciona-se à inconstância de tudo, da qual a morte é o símbolo mais tenaz, em que a vida se define por um perpétuo recomeço, como o dia que amanhece para aqueles que presenciam a morte em “Día de duelo”, outro conto de *El jardín de las delicias*.

Há um pouco de libertário naquilo que não se enraíza, consiste numa liberdade interior do errante, que é imprescindível para o exercício da liberdade exterior. A defesa de uma liberdade interior, porém, não se projetou para Francisco Ayala como uma liberdade externa absoluta, pois ele sempre manteve vínculos institucionais, no jornal, nas revistas e na cátedra das universidades, tendo sido abertamente contrário a movimentos anti-institucionais, como as manifestações da contracultura dos anos 60, por exemplo. Mesmo assim, Ayala antecipou aspectos que atualmente se relacionam a uma percepção nômade, sua sensibilidade às mudanças sociais e culturais se manifestou na criação literária. Contudo, ele não chegou a suplantiar seu referencial modernista de mundo, principalmente a fronteira da identidade.

NOMADIC EXPRESSION IN FRANCISCO AYALA, EXILED IN AMERICA

Abstract: In the second half of the twentieth century, exile movements posed new questions about being, symbolic relations and uprooting due to a fluctuating notion of identity. The experience of exile unfolded into a nomadic perception that favored exchange based on an understanding of multiplicity. This condition brought about

imagery related to the impermanence of things, as we propose to examine in some of Francisco Ayala's short stories written in America.

Keywords: exile; nomadism; Francisco Ayala.

REFERÊNCIAS

ABELLÁN, José Luis. La revista *España peregrina* como paradigma del exilio español de 1939. In: Revista *Archipiélago*, Madrid, Anagrama, 26/27, pp. 119-124, 1996.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANTELO, Raul. Mimetismo y migración. In: FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro et al. (eds). *Sujetos en tránsito: (in)migración, exilio y diáspora en la cultura latinoamericana*. Buenos Aires: Alianza, 2003, pp. 125-142.

ANTELO, Raul. Los confines como reconfiguración de las fronteras. In: *Revista Pensamiento de los Confines*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 17, dic., pp. 33-44, 2005.

ATTALI, Jacques. *L'homme nomade*. Paris: Fayard, 2003.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Papirus, 1994.

AYALA, Francisco. La cuestionable literatura del exilio. In: *El escritor en su siglo*. Madrid: Alianza, 1990, pp. 224-237.

_____. *Historia de macacos*. Madrid: Castalia, 1995.

_____. *El jardín de las delicias*. Madrid: Alianza, 1999.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: *Sociologia*. Tradução: Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1991, pp. 153-164.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.

GUILLÉN, Claudio. *Múltiples moradas*. Barcelona: Tusquets, 1998.

KRAUEL, Javier. América o la disolución de la autenticidad: intelectuales y exilio. In: ANTELO, Raul (Ed). *Crítica e ficção, ainda*. Florianópolis: Pallotti, 2006, pp. 133-158.

MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Tradução: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ZUMTHOR, Paul. *Escritura e nomadismo*. São Paulo: Ateliê, 2005.

ARTIGO RECEBIDO EM 31/08/2012 E APROVADO EM 20/09/2012.